

## LA TOLERANCIA DE LOCKE: UNA RELIGIÓN DE ESTADO

Jesús Ignacio Martínez García

*Universidad de Cantabria*



N una pieza clásica del humorismo Thomas De Quincey llamaba la atención sobre un curioso tipo de intolerancia: el asesinato de filósofos. Sostenía que «todos los filósofos eminentes fueron asesinados o estuvieron muy cerca de ello, hasta tal punto que cuando un hombre se llame a sí mismo filósofo y no se haya atentado nunca contra su vida, podemos estar seguros de que no vale nada». Y se permitía la siguiente malevolencia: «Por ejemplo, creo que una objeción insalvable a la filosofía de Locke (si acaso hiciera falta) es que, aunque el autor paseó su garganta por el mundo durante setenta y dos años, nadie condescendió nunca a cortársela»<sup>1</sup>.

Locke no sólo no ha sido asesinado sino que ha sido ensalzado y vive, además, intensamente, la vida póstuma de la fama. Ha sido canonizado como santo laico de la religión civil, con sus dogmas de libertad, tolerancia, consentimiento y un sano empirismo, todo ello acompañado de la devoción general. Se le ha hecho padre de tantas cosas que de vez en cuando resulta liberador

---

<sup>1</sup> TH. DE QUINCEY, *Del asesinato considerado como una de las Bellas Artes*, tr. L. Loayza, Alianza, Madrid, 1985, pp. 26-27.



quitarle su aureola beatífica, restituyendo a un hombre de su tiempo, que juega sus bazas, para el que la tolerancia no es sólo una virtud sino también una estrategia política. Locke no puede seguir aburriendo como un busto de mármol conmemorativo del consabido ideario liberal.

La tolerancia es virtud de la práctica, no de la teoría. A la razón teórica la tolerancia le estorba. Necesita ser crítica y —como sugiere la ocurrencia de De Quincey— a veces despiadada. Para llegar, quizá no a practicar la tolerancia, pero sí a entenderla, se requiere una razón teórica que nada tolere. El rostro de la teoría es duro e inquisitivo, amargo incluso, como el del último Locke. Y una lectura de su pensamiento debe estar preparada no sólo para resistir esa mirada nada benévola ni complaciente sino también para devolvérsela, en escrupulosa lógica contractual.

Locke pensaba la tolerancia en clave religiosa y su obra se dirige a un mundo de rivalidades eclesiásticas y de sectas a veces extravagantes. Pero era bien consciente de que las polémicas religiosas son, ante todo, «señales de la lucha de los hombres contra sus semejantes por el poder»<sup>2</sup>. Nada de teología, por tanto, sino política<sup>3</sup>. Esta semántica religiosa —que en algunos aspectos puede resultar hoy tan distante— es ya un dato de interés, y no sólo porque los fundamentalismos contemporáneos se estén apoyando en lo religioso. El lenguaje de la religión hace transparentes muchas cosas y para la historia del pensamiento la Iglesia es la gran metáfora del poder. Los pequeños poderes hacen capillitas y el gran poder acaba por hacerse iglesia.

Llama la atención que Locke, que no se siente con fuerzas para demostrar cuál es la iglesia verdadera, quiera mostrar cuál es el Estado verdadero. El racionalismo niega a las iglesias capacidad de ingerencia en lo político, en la medida en que constituyen poderes rivales, pero el Estado secularizado acabará divinizándose. Hay aquí algo preocupante: no sólo una razón de Estado sino una religión de Estado, no explícita pero demasiado evidente. La era de los teólogos deja paso a la era de los juristas, que como nuevos sacerdotes imponen la gigantesca ortodoxia estatal, con nuevos fieles y nuevos ritos, con sus persecuciones y sus excomuniones.

En la perspectiva de Locke las iglesias se han reducido de formato para que todas quepan en el Estado. Aparecen como meras asociaciones privadas, como un *club* inglés entre otros muchos. Y no hay que dejarse confundir por

<sup>2</sup> J. LOCKE, *Carta sobre la Tolerancia*, edic. P. Bravo Gala, 2.ª edic., Tecnos, Madrid, 1991, p. 3.

<sup>3</sup> TH. HOBBS, *El ciudadano*, tr. J. Rodríguez Feo, Debate-CSIC, Madrid, 1993, ya había advertido que «la mayor parte de las doctrinas que hoy se discuten acerca de la religión se refieren al derecho de gobernar», rúbrica del § 14 del cap. XVIII (p. 190).

sonoras afirmaciones como la de que «la obediencia es debida, en primer término, a Dios y, después, a las leyes»<sup>4</sup>. Esto puede ser enormemente desorientador, como cuando se declara que «prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo»<sup>5</sup>. Ahora Dios se ha vuelto asunto doméstico, objeto de juicio particular, y su voz no traspasa la intimidad de la conciencia o el reducto particular de una iglesia. El ámbito de la fe es la convicción personal y su máximo refinamiento es afirmar que «toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior»<sup>6</sup>. La experiencia religiosa se hace recóndita y gustaría que se desarrollara exclusivamente en el fuero interno.

Como puede esperarse, este repliegue pudoroso de lo religioso, esta nueva sensibilidad tan respetuosa para el alma devota, abre las puertas a un ávido despliegue estatal. El Estado «abraza indistintamente a todos los hombres que son honestos, pacíficos e industriosos»<sup>7</sup>. Sobre el pluralismo religioso el Estado se alza como la única realidad ecuménica que se apresura a acoger en su seno a todos los buenos burgueses. Las iglesias son irremediablemente particulares, cada una se considera a sí misma ortodoxa y no hay jurisdicción que pueda dirimir sus polémicas. Sólo el Estado puede aspirar a erigirse en instancia universal.

Desde la óptica estatal las iglesias no pueden sino aparecer como meras sociedades voluntarias. Interesa recalcar que nadie se encuentra ligado a ellas por naturaleza y queda relativizada toda pretensión de institución divina y la sucesión apostólica. Sus fines se refieren exclusivamente al mundo venidero, materia todo lo importante que se quiera pero perteneciente a un más allá, por eso siempre diferida y susceptible de aplazamiento, que acabará por desdibujarse para el jurista. Pero el mundo del aquí y ahora es perentorio, el ámbito civil es inviolable y el tiempo triunfará sobre la eternidad. El credo jurídico es el auténtico dogma, ante el que no cabrá tolerancia alguna. Una cosa es «el camino que, de acuerdo con la geografía sagrada, conduce directamente a Jerusalén»<sup>8</sup> y otra bien distinta el camino que cada uno recorre en la geografía terrena, con sus tajantes demarcaciones, saturada de propiedades y títulos reconocidos, de vallas infranqueables. Y el jurista, con fingido ademán de modestia, dirá que se limita a «los intereses mundanos de sus conciudadanos, que es lo único que cae bajo el cuidado del Estado»<sup>9</sup>. Pero ya se puede adivinar lo presuntuosa que resultará esta racionalidad y lo interesada que estará en una mansa conformidad.

<sup>4</sup> J. LOCKE, *Carta sobre la Tolerancia*, cit., p. 52

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 53.

El ámbito religioso aparece como el gobierno de la conciencia, puesto que «ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados»<sup>10</sup>. Pero el ámbito civil es el gobierno de la ley y aquí «el juicio privado de una persona acerca de una ley promulgada en materia política, por el bien público, no quita fuerza obligatoria a esa ley ni merece dispensa»<sup>11</sup>. Cuando se pasa de la salvación del alma a la salud del cuerpo social las prescripciones son inflexibles. La opinión que se tenga de la ley nunca aligera su peso. Sólo en cuestiones religiosas —o, mejor dicho, de culto— puede decirse que «los hombres no están en estos casos obligados por la ley en contra de sus conciencias»<sup>12</sup>. El lenguaje de la conciencia es más débil que el del derecho.

Hay un esfuerzo por hacer de las creencias religiosas asunto estrictamente privado. Las iglesias tienen que volverse completamente espirituales y emprender una huída del mundo: «la única función de la Iglesia es la salvación de las almas»<sup>13</sup>. El fin del Estado es, sin embargo, bien tangible: «asegurarse unos a otros, mediante la asistencia mutua y la unión de fuerzas, sus propiedades»<sup>14</sup>. Es muy respetable que cada uno enfoque su salvación como quiera, pero Locke sacará a relucir una digna preocupación ante «cosas que manifiestamente socaven los cimientos de la sociedad»<sup>15</sup>. Se entiende de esa concreta sociedad, que aparece ya sacralizada. Sociedad que —a diferencia de las iglesias— de hecho no es voluntaria, aunque por el artificio contractualista se quiera hacer como si lo fuera, en una mitología envolvente que en su fervor llega hasta el límite de imaginar un consentimiento tácito<sup>16</sup>. Las suspicacias de la razón ante la revelación no aparecerán nunca ante esta formidable quimera que tanto facilita una instalación en la realidad social. En asuntos religiosos Locke se pone en el lugar de «uno que imparcialmente lee las Escrituras» y extrema el rigor exegético<sup>17</sup>. Pero no ejercerá este criticismo ante la fábula contractual<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

<sup>16</sup> Cfr. J. LOCKE, *Dos Ensayos sobre el Gobierno civil*, tr. F. Giménez Gracia, Espasa Calpe, Madrid, 1991, II, cap. VIII, §§ 119 y 120 (pp. 290-291).

<sup>17</sup> J. LOCKE, *La racionalidad del cristianismo*, tr. L. González, Edic. Paulinas, Madrid, 1977, p. 53.

<sup>18</sup> D. HUME, «Del contrato original», en *Ensayos políticos*, tr. C. A. Gómez, Tecnos, Madrid, 1987, reconoce que «en vano se nos pregunta en qué libros o actas está registrada esta carta de nuestras libertades». Y bromea: «No fue escrita sobre pergamino, ni siquiera sobre hojas o cortezas de árbol. Fue anterior al uso de la escritura...» (p. 99).

Es llamativo cómo el lenguaje persuasivo de la voluntad acaba por transmutarse en lógica de lo irreversible y al fin resulte que «*el poder que cada individuo entrega a la sociedad al entrar en ella, nunca puede revertir en los individuos mientras la sociedad subsista*»<sup>19</sup>. La hazaña de Locke como pensador paradójico es manifiesta si se compara con el pensamiento redundante de Filmer. Este hacía derivar la sujeción de vínculos, aquél la hará derivar de libertades<sup>20</sup>. La refutación de patriarcalismo no es una liberación sino una astuta refundación al servicio de ciertos intereses políticos<sup>21</sup>. A la ya envejecida sacralización por la tradición sucede la sacralización por la razón. E independientemente de que el nuevo Estado sea mejor se ha vuelto más ambicioso. Exige no ya lealtad hacia el pasado sino tener razón. El Estado ahora tiene razón: razón de Estado.

Después de todo Hobbes había sido certero al calificar de *dios mortal* a ese Estado surgido como ente de razón<sup>22</sup>. El racionalismo se desliza imperceptiblemente hacia el dogmatismo y sujeta al hombre a una autoridad más escondida y más férrea que la de la tradición: la de una razón rotunda y enfática, trasunto de la divina. Y no extraña que Rousseau coronara —y no sólo sentimentalmente— su contractualismo con «una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano»<sup>23</sup>. La reflexión política culmina teológicamente y la religión civil, la religión de la razón, abre al hombre la significación última de su ley. La religión como última luz, una luz dulce y suave, como la que cierra la filosofía de la historia de Fichte —que tan escrupulosamente había distinguido la Iglesia del Estado— y que a continuación de su teoría política confiesa: «A la luz de la religión es todo agradable e irradia paz y tranquilidad. En ella ha desaparecido lo informe y todo flota en un éter color de rosa»<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> J. LOCKE, *Dos Ensayos sobre el Gobierno civil*, cit., II, cap. XIX, § 243 (p. 383).

<sup>20</sup> Es la gran diferencia entre quien «pretenda persuadir a todos los hombres de que son esclavos». *Ibidem*, I, cap. I, § 1 (p. 49), y quien parte de que «no puede sino considerarse a sí mismo... como un hombre libre», § 2 (p. 50).

<sup>21</sup> Incluso habría que decir partidistas (de los *Whig*). D. HUME, «Del contrato original», cit., ve aquí teorías a las que «mueve el celo partidista» (p. 97), obra de «filósofos que han abrazado un partido (si cabe tal contradicción)» (p. 99).

<sup>22</sup> Th. HOBBS, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, tr. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1993, II, cap. 17 (p. 145).

<sup>23</sup> J. J. ROUSSEAU, *El contrato social o Principios de derecho político*, tr. M. J. Villaverde, Tecnos, Madrid, 1992, p. 138. J. LOCKE, *La racionalidad del cristianismo*, cit., había escrito que «la mayoría no puede saber, y por lo tanto debe creer», p. 233.

<sup>24</sup> J. G. FICHTE, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, tr. J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 214.

Puesto que los hombres «se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa», el eje de lo teológico-político permanece, más allá de Spinoza, como un inquietante espacio de intercambios<sup>25</sup>. Constituye un ámbito de distinciones ambiguas y frágiles, con rupturas y neutralizaciones pero también con desplazamientos e inversiones, con ásperos alejamientos pero también con retornos inesperados. La secularización de lo religioso es simultánea a la sacralización de lo jurídico. En Kant vemos que los juristas con sus códigos se parecen ya demasiado a los teólogos con sus textos revelados<sup>26</sup>. Tras el culto divino se instaaura el culto a los valores laicos del derecho y la grandeza de la ley llegará a ser el culto moderno, la única religión verdadera.

La visión que el Estado tiene de la religión ha sido casi siempre instrumental. Su problema es el de la utilidad de la religión y aquí tiene su origen la libertad de pensamiento. El Estado, que tan bien ha sabido atraerse a los sacerdotes, se distanciará de ellos cuando no le sirvan para legitimarse y lo pueda hacer por su propia cuenta<sup>27</sup>. Y no podemos olvidar que sólo se decide a ser tolerante no cuando se ha hecho mejor sino una vez que se ha hecho fuerte<sup>28</sup>. Incluso tolera al disidente para poder integrarlo, para poder incorporar la diversidad. No hay concesiones gratuitas ni meramente humanitarias: lo hace sujeto de derecho para poder sujetarlo, para contar con él y —como diría Kelsen irónicamente— convertirlo en punto de imputación. Aunque sea con el lenguaje de la dignidad y de los valores superiores.

Para reforzar el poder de una organización, ya que no se puede contar con la uniformidad, se necesita de la abstracción, de la no acepción de personas. Por eso la maquinaria burocrática es el triunfo de lo impersonal, del gobierno de las leyes. La impersonalidad no se ha introducido como un imperativo ético de racionalidad procedimental, de imparcialidad, como quisiera Rawls al dejar caer el velo de ignorancia sobre los atónitos integrantes de la posición originaria. Es primariamente una exigencia de técnica de la organiza-

<sup>25</sup> B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, tr. A. Domínguez, Alianza, Madrid, p. 61.

<sup>26</sup> Cfr. I. KANT, *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*, tr. R. Rodríguez Aramayo, Debate-CSIC, Madrid, 1992, p. 6.

<sup>27</sup> Lo vio con toda claridad F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano: Un libro para espíritus libres*, tr. E. Fernández González y E. López Castellón, M. E. Editores, Madrid, 1993: «cuando el Estado ya no pueda beneficiarse de la religión o el pueblo sustente opiniones demasiado diversas sobre las cuestiones religiosas... la solución a la que se llegará necesariamente será considerar la religión como un asunto privado y remitirla a la conciencia», § 472, p. 260.

<sup>28</sup> Para G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, tr. J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988: «El Estado que se ha perfeccionado en su organización y es por lo tanto más fuerte, puede comportarse en este respecto de un modo más liberal», Obs. al § 270 (p. 339).

ción, como aparece en Weber, y aquí —por duro que suene— es preferible leer a los teóricos del *management* que a los moralistas del *fair play*. No estamos ante un triunfo de la ética sino de la burocracia. En cualquier caso es discutible si la no discriminación se debe a que el Estado se haya hecho mejor, pero de lo que no hay duda es de que así se ha hecho más fuerte.

En su propuesta de tolerancia la perspectiva de Locke es primariamente de gobierno, no propiamente de intelección ni de moralización. Locke es en esta materia un brillante argumentador, un astuto retórico. Es el estratega que evita la confrontación frontal y demasiado embarazosa con la teología. Para ello es experto en sortear, en esquivar, aun sirviéndose de una cierta argumentación teológica, a veces periférica, para conseguir que las mismas armas del adversario le hagan retirarse de sus posiciones. Locke suspende el juicio: su propia posición religiosa no hubiera resultado sino relativa. Por eso la lógica de la tolerancia no es aquí radical sino evasiva, oportunista<sup>29</sup>. Su sabiduría consiste no en resolver sino en soslayar, no en afrontar sino en hacerse indiferente. No reconoce sino que más bien esquivo y se vuelve comprensiva. Es un brillante ejercicio de gestión, de técnica de organización. La tolerancia no es consecuencia de un pensamiento religioso sino logro de un razonamiento político<sup>30</sup>. Es una distribución de competencias.

Lo que no puede sospechar Locke es que este reparto de papeles no va a llevar a la esperada desactivación política de lo religioso sino al surgimiento de una escisión nueva entre ley y conciencia que se revelará sumamente activa. La perturbadora expresión hegeliana de que «la religión y el fundamento del Estado son una misma cosa» hace pensar en que —a pesar de la necesaria separación entre Iglesia y Estado— no es posible sustraer el ámbito de las convicciones íntimas del orden civil<sup>31</sup>. El desdoblamiento de lo interno y lo externo no puede quedar como pacífica demarcación y se convertirá inevitablemente en presupuesto para nuevas

<sup>29</sup> La clave que gobierna la *Carta sobre la Tolerancia* no es la razón demostrativa, objeto de conocimiento, sino la lógica del asentimiento ante lo probable, lo opinable, que aparece en J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. E. O'Gorman, F. C. E., México, 1992, L. IV, cap. XVII, § 16 (p. 690).

<sup>30</sup> Constatada D. HUME, *Historia natural de la religión*, tr. C. Mellizo, Tecnos, Madrid, 1992, que «si, entre los cristianos, los ingleses y los holandeses han abrazado los principios de la tolerancia, esta singularidad ha procedido de la firme resolución del magisterio civil, que ha hecho frente a los constantes embates de clérigos y fanáticos», secc. IX (p. 60).

<sup>31</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, tr. R. Ferrara, Alianza, Madrid, 1984, vol. I: *Introducción y concepto de religión*, Lecc. de 1831, p. 321. El formalismo jurídico es demasiado ingenuo: «En nuestros tiempos predomina la opinión de que la constitución debe sostenerse a sí misma, que la religión, la mentalidad y la conciencia moral son indiferentes. Se dice: la ley debe imperar; pero ésta impera por medio de hombres, y éstos no son meras máquinas ejecutoras, sino que todo depende de su intelección y de su conciencia moral» (p. 343).

relaciones conflictivas. Una cosa es la razón individual y otra la razón jurídica, pero si se permanece en la abstracción formalista no se ve cómo en la realidad ambos lados son inseparables. La experiencia histórica enseña que, precisamente a través de distinciones como las de Locke, la conexión entre religión y Estado «se enreda en contradicciones» y «llega a la antítesis de ambos, que configura el interés de la época moderna»<sup>32</sup>. Esta polaridad no podrá ser abolida, tan sólo absorbida por el derecho en la medida en que sea capaz de ofrecer alternativas. La tolerancia exigirá al derecho saber mantenerse en la contradicción.

Pero al mismo tiempo la tolerancia como razón pacificadora está abriendo el camino para una razón crítica que será decisiva<sup>33</sup>. Una vez que las opiniones religiosas no susciten persecución la razón puede decidirse con una cierta tranquilidad a hacer de la religión objeto de su examen y de este debate se espera que la misma religión salga beneficiada<sup>34</sup>. Aquí no encontramos una razón ya definida que simplemente se pone a prueba en materia religiosa. Más bien el desafío de lo religioso en su sentido más amplio —la creencia, el dogma— obliga a la razón a descubrir su poder y a reinventarse. Y lo religioso —no sólo como metáfora— servirá a la razón para enfatizar dimensiones profanas e incluso para deificarse<sup>35</sup>. Sería simplista ver este proceso como el de una razón ya codificada que juzga impasible desde su estrado. Hay por ambas partes aventuras arriesgadas en las que todo es posible, con rupturas y reencontros, por las que razón y fe se inscriben en coordenadas nuevas y, enloqueciendo, pueden acabar por intercambiarse los papeles.

Es cierto que a Locke le falta aún esa energía de Kant que hará del sujeto el verdadero legislador, que llama a la emancipación, a la crítica orgullosa y radi-

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 322. Piensa que «esta contradicción y la inconciencia vigente acerca de ella constituyen el mal que padece nuestro tiempo» (p. 329).

<sup>33</sup> Dirá D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. F. Duque, Tecnos, Madrid, 1988, que «los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad», Introducción, p. 38.

<sup>34</sup> A pesar de que D'HOLBACH, *Sistema de la naturaleza*, tr. J. Bermudo y otros, Edit. Nacional, Madrid, 1982, I, cap. X, reprocha a Locke grave inconsecuencia por no haber proclamado el ateísmo (p. 219), el examen racionalista no aboca necesariamente a un descrédito de la fe sino también a su purificación. Cfr., por ejemplo, la crítica al clericalismo, proclive a una mala relación entre Iglesia y Estado, de I. KANT, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, tr. F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1991, pp. 171 y ss.

<sup>35</sup> Por ejemplo, para D'HOLBACH, *Sistema de la naturaleza*, cit., «la moral de la Naturaleza es la única religión», II, cap. XIV (p. 608), y para J. S. MILL, *La utilidad de la religión*, tr. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1986, el bien común lleva a «la Religión de la Humanidad» (p. 80). La pregunta con la que arrancan los diálogos de A. COMTE, *Catecismo positivista o Exposición resumida de la Religión Universal*, tr. A. Bilbao, Edit. Nacional, Madrid, 1982, de «por qué permitís calificar de "religión" a nuestra doctrina universal, a pesar de que ella rechaza toda creencia sobrenatural», Diálogo I (p. 75), sigue siendo felizmente impertinente ante las derivaciones eclesiales —generalmente ya no tan explícitas— de la razón.



cal, aunque luego sea prusiano y nos decepcione<sup>36</sup>. Pero con Locke la historia de la tolerancia es ya una historia de la razón, una liberación de la inteligencia, una llamada a racionalizar el mundo. La tolerancia acaba por ser mucho más que filosofía moral y política: se está trazando el mapa de la razón occidental. Las claves últimas están precisamente en la epistemología. De ahí su importancia como un asunto en el que se transparenta el debate que se libra dentro de la específica razón del ilustrado. Frecuentemente se olvida el impresionante esfuerzo conceptual, no ético, que acompaña al pensamiento de la tolerancia.

Aquí el Locke que más ilumina no es el que acierta con la virtud sino el de las paradojas de esa virtud. Detrás de los tópicos hay sorpresas, y es preciso llevar una teoría hacia sus zonas de riesgo. El pensamiento de la tolerancia tiene también un fondo sombrío y es revelador que precisamente el filósofo de las luces compare la mente con el mecanismo óptico de la cámara oscura, lo que tiene algo de inquietante, como si las luces no pudieran avanzar sin su contrario<sup>37</sup>. La pedagogía ilustrada enseñaba al niño que «Dios, que ha hecho todas las cosas para su bien, ha hecho la noche para que pueda dormir tranquilamente»<sup>38</sup>. Este es el burgués, el que ante las sombras —y especialmente ante la suya propia— no experimenta estremecimiento alguno. Quizá no deba llamarse a esto simplemente optimismo o ingenuidad y podemos extrañarnos con Burke de que Locke no considere la oscuridad como perturbadora, que no sepa que «la oscuridad es terrible»<sup>39</sup>. Parece que los defensores de la tolerancia han sido tolerantes en todo lo que no afectaba a sus intereses. Ante el lenguaje de la tolerancia, tantas veces al servicio de un *statu quo*, conviene estar vigilantes ya que puede no ser más que afectación retórica. Como advertía Nietzsche, «también hay quienes consideran virtud el decir: “La virtud es necesaria”; pero en el fondo creen únicamente que la policía es necesaria»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> El *sapere aude!* de I. KANT, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en J. B. ERHARD y otros, *¿Qué es Ilustración?*, tr. A. Maestre y J. Romagosa, 3.ª edic., Tecnos, Madrid, 1993, p. 17, pierde su osadía en el terreno de la práctica pues se limita al «uso público de la razón», es decir, «en cuanto docto» (p. 20), con lo que la autonomía se queda en un decir sin hacer. Para G. W. F. HEGEL, *Lecturas sobre filosofía de la religión*, cit., «la libertad religiosa, en su sentido más pleno, consiste en que lo que es verdadero para mí sea también producido por mí», vol. I, p. 338. Y tenía razón HÖLDERLIN, «A los alemanes», en *Poesía completa*, tr. F. Gorgea, Edición 29, Barcelona, 1992, cuando reconocía: «... también nosotros somos pobres en actos, ricos en pensamientos» (p. 124).

<sup>37</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., L. II, cap. XI, § 17 (p. 142).

<sup>38</sup> J. LOCKE, *Pensamientos sobre la educación*, tr. R. Lasaleta, Akal, Madrid, 1986, § 138 (p. 192).

<sup>39</sup> E. BURKE, *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, tr. M. Gras, Tecnos, Madrid, 1987, p. 107.

<sup>40</sup> F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1991, p. 145.

Prolongando la crítica puede añadirse algo más. Y no con el móvil de consumir el asesinato del filósofo —que hubiera encantado a De Quincey— sino para obtener cierta perspectiva, hecha de distancias. Importa reflexionar no tanto sobre la fecundidad de Locke y su grandeza, en un acto de reafirmación, sino sobre sus limitaciones, en un ejercicio de lucidez. Locke nos llevó del absolutismo al liberalismo, pero podemos preguntarnos qué echaríamos de menos. Y no se trata sólo de lamentar la exclusión de los católicos, de los musulmanes y de los ateos, denunciando una tolerancia muy selectiva, un Estado frágil que aún no es capaz de impartir la bendición *urbi et orbi*. Hay planos ausentes que, como fondos de resalte, permiten descubrir realidades incómodas para la nueva fe estatal.

A Locke, en primer lugar, le falta ironía, reírse libremente como luego hará Voltaire con su sátira deslumbrante<sup>41</sup>. Está cargado de respetabilidad. Y precisamente el intolerante es un tipo malhumorado, irritable, que no ha experimentado la distensión irónica. Locke desconfiaba de la ocurrencia vivaz y contraponía el «agrado del ingenio» a «las severas reglas de la verdad y del buen razonar»<sup>42</sup>. Una teoría de la asociación de ideas tan bien dotada para el humor no aprovecha aquí su potencia y retiene una gravedad casi forense. Pero sí lo harán sus seguidores. Shaftesbury, en el campo moral, verá en el buen humor «el mejor fundamento de la piedad y de la verdadera religión»<sup>43</sup>. Y Sterne, en el literario, se rebelará ante la estúpida oposición entre ingenio y buen juicio reprochando a Locke que se dejara impresionar por los pedantes representantes de la seriedad: «pelucones, rostros graves y circunspectos»<sup>44</sup>, y por esta vía llegará al disparate, a la parodia subversiva; en definitiva, a la libertad. La ironía como pensamiento inquieto afloja las conexiones de sentido ya consolidadas y abre la sociedad a novedades. La invención de nuevos modos de convivencia, la ampliación de los límites de lo posible, son más obra de la fantasía que de la razón demostrativa. La tolerancia no puede resignarse a ser una técnica de gestión y tiene necesidad de fuerzas creadoras.

A Locke le falta también complicar las razones con actitudes. La lucha contra el fanatismo no es cuestión de una mejor delimitación teórica entre

<sup>41</sup> Para VOLTAIRE, «El filósofo ignorante», en *Opúsculos satíricos y filosóficos*, tr. C. R. Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1978, XXXV, p. 145, Locke es «demasiado crédulo» y se le escapa la broma.

<sup>42</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., L. IV, cap. XI, § 2 (p. 136).

<sup>43</sup> SHAFTESBURY, *Letter concerning Enthusiasm. Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humor*, edic. crítica de R. B. Wolf, Gardland Publishing, New York, 1988, secc. III de la primera obra, p. 62.

<sup>44</sup> L. STERNE, *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy*, tr. J. Marías, Alfaguara, Madrid, 1990, vol. III, cap. 20, p. 176.

razón y fe<sup>45</sup>. La persuasión no se alcanza sólo con frías demostraciones. Las opiniones no son sólo fruto del raciocinio sino también del sentimiento y de la costumbre. Pascal descubría que «conocemos la verdad no solamente por la razón sino también por el corazón»<sup>46</sup>, un corazón que no se deja seducir fácilmente por la argumentación de los juristas. No extraña que el pensamiento ilustrado viviera una intensa disputa entre razón y sentimiento<sup>47</sup>. Schiller contrapondrá a la mera «ilustración del entendimiento» la «educación de la sensibilidad» y sostendrá que «no hay otro camino para hacer racional al hombre sensible, que el hacerlo previamente estético»<sup>48</sup>. Pero la visión de la educación de Locke tiene un componente libresco, como si la sola lectura de los tratados iusnaturalistas de Grocio y Puffendorf que recomienda desde la infancia pudiera conducir a algo más que indigestión erudita<sup>49</sup>. Cuando ya todos tienen sus razones, en esas racionalidades múltiples y heterogéneas que son las distintas formas de vida, no se puede desear el advenimiento de una razón soberana que las dirija. Habrá que contar entonces con la fuerza de la simpatía, con la comunicación de estados de ánimo<sup>50</sup>. La tolerancia se descubre así como actitud. No puede ser —como quisiera Locke— la apoteosis de la razón.

A Locke le falta además confianza, e incluso ilusión, ante la diversidad humana, como luego encontraremos en Mill, que anima a «ensayar las diversas maneras de vivir»<sup>51</sup>. Para Locke sólo hay una vía, aunque no sepamos con certeza cuál es «el único y estrecho camino que conduce hacia el cielo»<sup>52</sup>. No hay un elogio del pluralismo, con toda esa riqueza que espera ser potenciada. Locke carece de una teoría del otro, de lo fronterizo, que su tiempo sólo llegó a pensar como amenaza o como exotismo. Pero a través de lo exótico la Ilustración se abrirá a una observación relativizadora, productora de sorpresas, flexibilizando un racionalismo unívoco. En Montesquieu hay ya un pensamiento

<sup>45</sup> En sentido contrario cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., L. IV, cap. XVIII, § 11 (p. 702).

<sup>46</sup> B. PASCAL, «Pensamientos», en *Obras*, tr. C. R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1989, n. 110, (282 de Brunschvicg), p. 379. Y, además, «el corazón tiene sus razones que la razón no conoce», n. 423 (277 de Brunschvicg), p. 463.

<sup>47</sup> Se recoge muy claramente en D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, tr. G. López Sastre, Espasa Calpe, Madrid, 1991, Secc. 1, pp. 32-35 y Apéndice I, pp. 158 y ss.

<sup>48</sup> F. SCHILLER, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, tr. J. Feijóo y J. Seca, Anthropos, Barcelona, 1990, Carta 8 (pp. 169-171) y Carta 23 (p. 305).

<sup>49</sup> J. LOCKE, *Pensamientos sobre la educación*, cit., § 186, p. 242.

<sup>50</sup> Será ya algo central para D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, cit., L. II, Parte I, Secc. XI, (pp. 439 y ss.).

<sup>51</sup> J. S. MILL, *Sobre la libertad y otros escritos*, tr. M. C. C. de Iturbe, Ministerio de Trabajo, Madrid, 1991, cap. III, p. 92.

<sup>52</sup> J. LOCKE, *Carta sobre la Tolerancia*, cit., p. 30.

por contraste, una curiosidad y una búsqueda de facetas insospechadas que llega a la afirmación de que «el espíritu del hombre todo es contradicción»<sup>53</sup>. La actitud de Locke es la condescendencia del *gentleman* que hoy es insuficiente, que resulta poco abierta e incluso un tanto sospechosa. No es una teoría de la diferencia sino de la indiferencia. Se puede ser más injusto con quien nada nos importa que con quien nos irrita. Hacer de la tolerancia una forma de indiferencia, que desconoce eso que trata con tanta circunspección, que admite todo porque no comprende nada, es promover una tolerancia frívola que no siente «aquel sutil apuro que el tolerar trae consigo»<sup>54</sup>. Pero la tolerancia —más allá de Locke— es provocación de encuentros, exigencia de implicación.

A Locke, finalmente, le falta una teoría de la denuncia, de la reivindicación, como necesita la teoría contemporánea de la tolerancia. Le sobra prudencia y buen sentido, que acabará por significar aguante, paciencia y perseverancia, medida para el que ve aplazadas *sine die* sus pretensiones, que tiene que contemporizar y entrar en un aprendizaje de la lentitud. Locke viene del cansancio de la lucha religiosa, como una llamada a la paz, como una voz serena que aún no sabe que esta línea de pensamiento acabará por convertirse en una llamada a otras luchas. Por eso es significativa la crítica al entusiasmo, que su época equiparaba al fanatismo<sup>55</sup>. El entusiasmo coloca en lugar de la razón «infundadas fantasías del propio cerebro de un hombre» y es repudiado por «no tomarse el tedioso trabajo del estricto raciocinio»<sup>56</sup>. Locke, comprometido en hacer su mundo tolerable, cierra la vía utópica. En su momento la tolerancia pasaba por el enfriamiento, por apagar las hogueras que estaban atizando los radicales y los teólogos, por racionalizar frente al inmovilismo y al sectarismo. Era un pensamiento disuasorio que fomentaba emociones de baja intensidad. Pero hoy se exige encender otros fuegos, una tolerancia hecha de ilusiones y deseos, de sueños proféticos, una cultura de la pasión y del énfasis, incluso un pensamiento airado<sup>57</sup>. Por ello a Locke le falta fuerza para pasar del pensamiento a la acción, para generar dialéctica, para exigir, como hoy hacen los

<sup>53</sup> MONTESQUIEU, *Cartas persas*, tr. J. Marchena, Tecnos, 2.ª edic., Madrid, 1994, XXXIII, p. 50.

<sup>54</sup> La expresión es de F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1988, p. 84.

<sup>55</sup> Cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cit., L. IV, cap. XIX, § 3 (p. 704).

<sup>56</sup> *Ibidem*, L. IV, cap. XIX, § 3 (p. 704) y § 5 (p. 705). Pero G. W. LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, tr. J. Echeverría, Alianza, Madrid, 1992, concede que «esas convicciones a veces producen buenos efectos y sirven para cosas grandes», L. IV, cap. XIX (p. 618).

<sup>57</sup> Pero asusta oír a J. G. FICHTE, «Apéndice a los discursos a la nación alemana», en *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*, tr. F. Oncina, Tecnos, Madrid, 1986, que «el ánimo exaltado es lo único honroso, verdaderamente humano» (p. 59).

nuevos movimientos sociales, para no sólo pensar sino ejercer, para hacerse valedor de los excluidos, para acercarse resueltamente a disidencias y realidades insumisas, para ser incluso un pensamiento de lo intolerable, una teoría de la indignación, de la irritación.

Un pensamiento de la tolerancia, de los permisos, debe llegar a ser un pensamiento de los derechos. Y Locke no está preparado para dar este paso. Se comporta de manera pasiva: ser tolerante equivale a padecer. Pero no basta con soportar al otro, con aguantarlo, con hacer concesiones o con algo tan ilustrado como ser benevolente: es preciso llegar a reconocerlo. Aunque la historia del reconocimiento, bien lo sabía Hegel, no es pacífica declaración de derechos, sino resultado de una lucha a muerte —esperemos que sólo metafórica— de sujetos contrapuestos, que sólo mediante la confrontación acaban por surgir como tales<sup>58</sup>. Desde este punto de vista el pensamiento de la tolerancia no es pacificador sino inquietante y agitador.

Hoy comenzamos a saber que las herejías no son sencillamente desviaciones de la ortodoxia, sino que más bien el dogma se constituyó en respuesta a las herejías. La ortodoxia está fundada sobre una diversidad que en un momento dado se ha hecho problemática y no puede considerarse como tronco común originario. Y tras este descubrimiento el pensamiento de la tolerancia es el que puede llegar a afirmar con Bloch que «lo mejor de la religión es que produce herejes»<sup>59</sup>. Y soñar, además, con Canetti: «Las religiones futuras, y tú no sabrás nada de ellas. Acaso sean religiones sin víctimas»<sup>60</sup>. En donde también habrá que incluir un derecho que es religión de Estado y liturgia imperante. De otro modo el pluralismo acaba por ser demasiado cómodo.



<sup>58</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, tr. W. Roces, F. C. E., Madrid, 1988, p. 116.

<sup>59</sup> E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo: La religión del éxodo y del Reino*, tr. J. A. Gimbernat, Taurus, Madrid, 1983, p. 9.

<sup>60</sup> E. CANETTI, *El corazón secreto del reloj: Apuntes 1973-1985*, tr. J. J. del Solar, Muchnik, Barcelona, 1987, p. 172.